

## Wissenskulturen: ein Vergleich zwischen Frankreich und Deutschland

Lepenies, Wolf

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerksbeitrag / collection article

### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Lepenies, W. (1989). Wissenskulturen: ein Vergleich zwischen Frankreich und Deutschland. In M. Haller, H.-J. Hoffmann-Nowotny, & W. Zapf (Hrsg.), *Kultur und Gesellschaft: Verhandlungen des 24. Deutschen Soziologentags, des 11. Österreichischen Soziologentags und des 8. Kongresses der Schweizerischen Gesellschaft für Soziologie in Zürich 1988* (S. 21-32). Frankfurt am Main: Campus Verl. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-148988>

### Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

### Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

## Wissenskulturen — ein Vergleich zwischen Frankreich und Deutschland

*Wolf Lepenies*

Es gibt einen Fortschritt in der Soziologie. Als die Verhandlungen des Sechsten Deutschen Soziologentages 1928 in Zürich mit den Referaten Leopold von Wieses und Karl Mannheims zum Phänomen der Konkurrenz ihren Fortgang nehmen, da begrenzt der Sitzungspräsident, Ferdinand Tönnies, die Redezeit jedes einzelnen der zahlreichen Diskutanten auf zwanzig Minuten; schließlich soll den »Herren« — und nur von ihnen ist die Rede — eine Stunde Vorbereitungszeit zum abendlichen Bankett zur Verfügung stehen. Mir ist nicht bekannt, wieviel Bankettvorbereitung das Präsidium dieses Soziologentages für heute abend eingeplant hat — jedenfalls standen mir ursprünglich zwanzig Minuten zur Verfügung, um zum Thema »Wissenskulturen — ein Vergleich zwischen Frankreich und Deutschland« zu sprechen.

Nachdem diese Sprechzeit nunmehr fast verdoppelt wurde, will ich aus der Tugend kurzer Rede keine Not machen. Mein Thema eingrenzend, skizziere ich zunächst ein deutsch-französisches Orientierungsmuster in der Soziologie des Geistes bzw. der *Soziologie der Intelligenz*; anschließend vergleiche ich zwei Traktate zur Soziologie der Intelligenz miteinander: Karl Mannheims *Ideologie und Utopie* und Julien Bendas *La Trahison des clercs*. Ich ende mit einem Blick in die Gegenwart.

\*

»Frankreich ist nicht das Land, aus dem der Deutsche gewohnt ist, bleibende Grundsätze für (die) Wissenschaften zu erwarten« – so heißt es im 18. Jahrhundert bei dem nicht eben nationalistisch veranlagten Lichtenberg. Später sieht Cournot im deutsch-französischen Mißverständnis eine Art phrenologischer Konstante beider Wissenskulturen, wenn er verzweifelt ausruft: »Ces savants du Nord ne ressemblent pas à nos têtes françaises!« Diese wechselseitig empfundene Fremdheit der anderen Wissenskultur, d.h. der in der jeweiligen Gesellschaft vorgeschriebenen Wege des Wissenserwerbs, der von ihr prämierten Arten der Wissensvermittlung und Wissenspräsentation sowie einer traditionsgesicherten Bevorzugung bestimmter Wissensformen und -gehalte, prägt auch die deutsch-französischen Wissenschaftsbeziehungen: es gibt nicht nur die von Claude Digeon beschriebene »crise allemande de la pensée française«, es gibt auch eine noch nicht hinreichend beachtete französische Krise des deutschen Denkens.

Verantwortlich dafür ist nicht zuletzt die unterschiedliche, ja konträre Wahrnehmung geistiger Krisen in Frankreich und Deutschland, auf die 1921 Ernst Robert Curtius in seinem Buch über den *Syndikalismus der Geistesarbeiter in Frankreich* hingewiesen hat. Während nämlich der Franzose die Gemeinschaftsformen revolutioniert und die Geistesformen unangetastet läßt, verhält es sich in Deutschland eher umgekehrt: »Wir pflegen zu staunen über den konservativen Charakter der geistigen Kultur und des Geschmacks bei den Franzosen und über ihre Neigung zu revolutionären politischen Aktionen. Der Franzose wundert sich über unsere politische Schwunglosigkeit und unseren geistigen Radikalismus.«<sup>1</sup>

Ein Vergleich der deutschen und der französischen Wissenschaftskulturen – oder, wie ich vorziehe, kürzer, aber umfassender zu sagen: der Vergleich beider Wissenskulturen – kann nur in historischer Perspektive erfolgen. Ob es so etwas wie eine deutsche oder französische Wissenskultur gibt, ist eine offene, den Soziologen eher verstörende Frage, weil sie erklärungschwache Begriffe wie »Nationalcharakter« oder »Volksgeist« assoziiert, die wir gewohnt sind, als Relikte des auch in den Wissenschaften so nationalistisch ausgerichteten 19. Jahrhunderts abzutun. Daß aber in Frankreich wie in Deutschland durch alle Disziplinen hindurch spätestens seit der Aufklärung ein Selbstbild nationaler Wissenskultur im nachahmenden oder abweisenden, im gleichermaßen faszinierten wie irritierten Seitenblick auf den Nachbarn jenseits des Rheins entworfen wird, ist eine historische Tatsache. Natürlich vergleichen sich die Franzosen auch mit den Engländern und den Italienern, und die Deutschen tun dies ebenso – der deutsch-französische Vergleich aber behält seine Sonderstellung.

Ein Längsschnittanalyse des deutsch-französischen Wissensvergleichs müßte diesen zu den jeweils vorherrschenden Frankreich- oder Deutschlandbildern in Beziehung setzen – von Mme. de Staëls Bemerkung aus dem Jahre 1813, daß

sich die Franzosen und die Deutschen an den Endpunkten der gleichen moralischen Kette befänden – »aux deux extrémités de la chaîne morale« – über die welthistorische Sonderrolle, die Hegel beiden Völkern zuschrieb, bis hin zur spirituellen Teilung Deutschlands, die das Land der Dichter und Denker vom Land der Bürokraten und der Militärs, das gute Deutschland Herders vom bösen Deutschland Bismarcks schied. Diese spirituelle Teilung bleibt ein Kennzeichen des Deutschlandbildes, das sich die Franzosen machen, die nach dem verlorenen Krieg von 1870/71 einsehen, daß sie nicht nur das Deutschland Herders und Hölderlins sehnsuchtsvoll bewundern können, sondern daß sie vom Deutschland Moltkes und Althoffs lernen müssen. Zum Grundmotiv der nationalen Erneuerung wird in Frankreich der Versuch, das Bildungssystem des Erbfeindes nachzuahmen. Der offenen Nachahmung sind dabei Grenzen gesetzt; Taktiken der Tarnung werden notwendig, die einer Reform der Institutionen und der Curricula mit Hilfe eines nationalistisch gefärbten Vokabulars zur öffentlichen Anerkennung verhelfen sollen. In diesem Prozeß spielt die Soziologie eine Schlüsselrolle: Emile Durkheim muß eine Disziplin, die der Dritten Republik die so dringend benötigte säkuläre Moral liefern soll, ebenso entschieden als genuin französisch preisen, wie umgekehrt seine konservativen Gegner, Anhänger einer traditionellen Literatenkultur, in der »école française de sociologie« nur die Tarnbezeichnung für eine ihrem Wesen nach zutiefst deutsche Disziplin sehen. Die Fremdstereotypisierung führt dabei in der öffentlichen Rhetorik zum allgemeinen Pathologieverdacht: was auf der einen Seite des Rheins als *morbus gallicus* gilt, wird auf der anderen als *morbus germanicus* diagnostiziert.

An die lange Geschichte derartiger Strategien der Pathologisierung muß man sich erinnern, wenn man fragt, welches die Gründe für die uns immer noch erstaunende wechselseitige Nichtkenntnisnahme Max Webers und Emile Durkheims waren oder welche Motive Raymond Aron dazu führten, eine Wahlverwandtschaft mit Max Weber zu postulieren, der eher die Sympathien mit einem Temperament als die wirklich detaillierten Kenntnisse eines Autors und seines Werkes zugrunde lagen.

Diese Fragen kann ich nicht weiterverfolgen – ich will mich auf einen Fall konzentrieren und nutze diesen Jubiläumssoziologentag, um mit Karl Mannheim den Anfang zu machen. Ich vergleiche nicht deutsche und französische Wissenskulturen miteinander. Ich mache diesen Vergleich zu meinem Thema.

\*

Karl Mannheim hat die Soziologie des Geistes, zu der auch sein Zürcher Konkurrenz-Referat einen Beitrag liefern wollte, in einen geistes- und generationengeschichtlichen Zusammenhang gestellt, für den die Französische Revolution die entscheidende Zäsur bedeutet. Zunächst führten die sozialen Umwälzungen

der Revolution in Deutschland zu einer Historisierung geistiger Phänomene, die sich in der Hegelschen Phänomenologie und im Aufschwung der Geschichtsphilosophie ausdrückte; erst die Historisierung bereitete den Boden für die Soziologisierung des Geistes, in der Mannheim sein Programm sah, zum Aufweis der »konstitutive(n) Bedeutung des Lebens des sozialen Körpers für das Geistige«.<sup>2</sup> Wenn es je Sätze eines deutschen Gelehrten gab, die im Geiste der *Lumières* formuliert wurden, so sind es die Schlußsätze von Karl Mannheims Zürcher Referat: »Wer das Irrationale schon dort haben möchte, wo de jure noch die Klarheit und Herbheit des Verstandes walten muß, der hat Angst, dem Geheimnis an seinem wahren Orte ins Auge zu sehen.«<sup>3</sup>

In Mannheims 1929 erschienenem Aufsatz »Zur Problematik der Soziologie in Deutschland« – nie zuvor war in deutscher Sprache so selbstbewußt die Leistungsfähigkeit des Faches behauptet worden – ist, wenn auch in kritischer Absicht, der Bezug auf Frankreich zentral: Die Soziologie erscheint als die verspätete Disziplin der verspäteten Nation, das heißt, sie ist die im tiefsten Sinne deutsche Disziplin. Nicht als Kampfmittel gegen Klerus und royalistische Reaktion entsteht sie, wie in Frankreich, sondern als ein neues, bürgerliche und sozialistische Sichtweisen miteinander kombinierendes Werkzeug der Erkenntnis, das Max Weber, Troeltsch und Scheler in eindrucksvoller Weise nutzen – »mit einem Schlag das Niveau der westlichen Soziologie« überholend, wie Mannheim im Ton gelassener Polemik anmerkt.<sup>4</sup> Dies ist ein Topos – und er ist weniger gegen die französische Soziologie als gegen eine innerdeutsche Opposition gerichtet, jene aus den Impulsen der Lebensphilosophie gespeiste Ablehnung der westeuropäischen Gesellschaftslehren, deren voreiligem Systembau die zutiefst deutsche Achtung vor der Erfahrung und die liebevolle Versenkung ins Detail entgegengehalten werden.

Auf diese Ebene der Konkurrenz begibt sich Mannheim nicht. Der verspätete und daher um so wirkungsvollere Durchbruch der Soziologie in Deutschland rückt Probleme ins Blickfeld, denen gegenüber die Themen der Franzosen wie Salonspekulation erscheinen: Max Webers Denken wird »tellurisch« genannt, und Max Scheler stellt den Menschen in ein neues, das von ihm so genannte »Weltalter des Ausgleichs«. Unausgesprochen vergleicht Mannheim diese so robuste und leistungsstarke deutsche Disziplin mit ihrer etwas anämischen französischen Variante, wenn er betont, daß die Horizonterweiterung, zu der die deutschen Gelehrten fähig wurden, nicht in einer »ästhetischen Geste« ihre Erfüllung findet und daß sich der Erkenntniszuwachs deutscher Wissenschaft nicht auf »eine pure Stofferweiterung für ein Wissen klassifikatorischer Art« beschränkt.<sup>5</sup>

Seinen deutsch-französischen Bezugsrahmen hatte Mannheim freilich nicht aus freien Stücken gewählt. Er war ihm von Ernst Robert Curtius aufgezwungen worden.

Curtius' Angriff auf Mannheims Schrift *Ideologie und Utopie* mit dem programmatischen Titel »Soziologie – und ihre Grenzen« beginnt selbst für einen Romanisten überraschend. Ansatzlos liefert die Geistesgeschichte der Dritten Französischen Republik für Curtius den Beweis, daß der Imperialismus der Einzeldisziplinen vorbei ist und daß sich auch Mannheims Wissenssoziologie schließlich mit der Rolle einer ehrlichen Spezialdisziplin wird bescheiden müssen. Hier sind die offenen und die versteckten Anspielungen auf die geistige Situation Frankreichs nicht weniger häufig als in Mannheims Replik; reizvoll wäre es, in Curtius' Attacke nicht nur die »formation professionnelle« des Romanisten, sondern auch die Vergangenheit des wegen seiner Liebe zu Frankreich verschmähten, freilich auch selbstbewußten George-Jüngers aufzuspüren.

Ich konzentriere mich auf ein deutsch-französisches Orientierungsmuster in der Soziologie des Geistes, bzw. der Soziologie der Intelligenz.

Curtius hält Mannheim jene Autoren als Beispiel vor, die, wie Charles Maurras in seinem Buch *L'Avenir de l'Intelligence*, wie die Erneuerer des Saint-Simonismus nach dem Ersten Weltkrieg oder wie Julien Benda – »Alles Franzosen!«, ruft Curtius pathetisch aus – eine philosophisch wirklich fundierte Lehre von der Intelligenz vorgelegt haben. Dieser Hinweis nun verweist auf ein erstaunliches Phänomen. Denn diese Franzosen und diese Deutschen, die sich durch ihre Distanzierung von der jeweils anderen nationalen Wissenskultur zu profilieren versuchen – sie wissen voneinander nichts. Die skeptische Vermutung des Historikers Quinet wird bestätigt, der die frühe Deutschlandsehnsucht der Franzosen mit den Worten kommentierte: »Si l'Allemagne fut aimée, c'est qu'elle fut ignorée.« Jetzt haßt man sich, aber man weiß immer noch nichts voneinander. Maurras' einschlägiges Buch taucht bei Mannheim nicht auf, auch ist dem Sympathisanten der sozial freischwebenden Intelligenz der Autor des Romans *Les Déracinés*, Maurice Barrès, gänzlich unbekannt. Umgekehrt bleibt Mannheim in Frankreich ein Fremder. Und mehr noch: den französischen wie den deutschen Analytikern der Intelligenz fehlt offenkundig jede Kenntnis der angelsächsischen Debatte, in der seit Carlyle, Coleridge und Matthew Arnold mit dem Kennwort »clerisy« ein neuer Priesterstand asketischer Intellektueller gefeiert wird, der den verderblichen Tendenzen zur Spezialisierung der Wissenschaften und zur Entmoralisierung des öffentlichen Lebens entgegenzuwirken vermag.

Im Falle Mannheims und Julien Bendas ist dieses wechselseitige Nichtwissen besonders aufschlußreich; 1929 erscheint *Ideologie und Utopie*, zwei Jahre zuvor *La Trahison des clercs*; die jeweilige Zentralthese der beiden Traktate wird von Mannheim wie Benda in einer Art kognitiven Probehandeln in Aufsätzen und Essays vorbereitet. In seiner Soziologie des Geistes und der Intelligenz versucht Mannheim zu zeigen, daß Politik als Wissenschaft möglich ist. Im zwanzigsten Jahrhundert nämlich schlägt die zunehmende Parteilichkeit des Wissens und des

intellektuellen Engagements um und führt zu einer neuen, die Rolle der Intelligenz tiefgreifend verändernden Einsicht in die Partikularität und damit die eingeschränkte Geltung eines jeden Wissens. Zugleich eröffnet sich die Möglichkeit einer Synthese bisher getrennter Denkstile; Träger dieser Synthese wird eine »nicht eindeutig festgelegte, relativ klassenlose Schicht«, eben die »sozial freischwebende Intelligenz«.<sup>6</sup> Deren »Sich-Besinnen auf die eigenen Wurzeln, das Suchen der eigenen Mission, prädestinierter Anwalt der geistigen Interessen des Ganzen zu sein«, führt nach Mannheim zu einer Art »Intellektuellenpolitik«, die eine von Partikularinteressen freie Totalorientierung und damit Politik als Wissenschaft möglich macht.<sup>7</sup> Die Antwort auf die von ihm selbst gestellte Frage »Ist Politik lehrbar?« kann nach Mannheim nur bejahend sein.

»Wächter zu sein in einer sonst allzu finsternen Nacht«<sup>8</sup> – dies ist eines der Bilder aufklärerischer Topik, mit denen Mannheim die Aufgabe der sozial freischwebenden Intelligenz umschreibt. In einem klassischen Traktat der Aufklärung nun wird vom Intellektuellen gesagt, er handele nicht aus Leidenschaft, sondern aufgrund von Überlegungen: »Er sucht den Weg in der Nacht, aber ihm leuchtet eine Fackel voraus.«<sup>9</sup> Ob Mannheim an Diderots Enzyklopädie-Artikel *philosophe* gedacht hat oder nicht, als er *Ideologie und Utopie* schrieb: Die Parallelen sind verblüffend.

Für Diderot gleicht der Intellektuelle – und nur so läßt sich *philosophe* übersetzen – »einer Uhr, die sich . . . selbst aufzieht«, er versteht den Standpunkt, den er nicht teilt, »ebenso tief und klar wie die Meinung, der er sich anschließt«.<sup>10</sup> Leitend für sein Handeln ist eine soziale Rationalität: »Die gesittete Gesellschaft ist für ihn sozusagen etwas Göttliches auf der Erde«, und daß die Philosophen dereinst Könige und die Könige Philosophen, also Intellektuelle, sein werden, ist für ihn erwartbare Zukunft, keine Utopie. Mit anderen Worten: Die Existenz des wahren Intellektuellen beweist, daß die Politik lehrbar ist.

Ich will die Parallelen des kleinen, nur wenige Seiten umfassenden Artikels von Diderot zu Mannheims Intellektuellensoziologie nicht überzeichnen; auch möchte ich noch einmal betonen, daß eine direkte Bezugnahme Mannheims auf Diderot eher unwahrscheinlich ist. Um so entschiedener läßt sich sagen, daß Mannheims Intellektuellensoziologie, die in einer »Intellektuellenpolitik« gipfelt, im Geiste der *Lumières* geschrieben ist. Der spezifisch deutsche Kontext, in den Mannheim seine Überlegungen stellt, verstärkt diesen Eindruck eher, als daß er ihn abschwächte. Mannheims Bekenntnis zu einer nicht nur sozialverträglichen, sondern gesellschaftliche Praxis und Theorie miteinander versöhnenden Rationalität hat eher in der Selbstcharakteristik der französischen *philosophes* als im Selbstverständnis des deutschen Geistesmenschen sein Vorbild.

So undeutsch Mannheims Traktat in dieser Hinsicht erscheint, so unfranzösisch wirkt Julien Bendas *clerc*, dessen Existenzberechtigung und Erkennt-

nischance auf einem grundlegenden, für das französische Geistesleben aber ganz untypischen Widerspruch beruhen, der »opposition fondamentale entre les intérêts du social et du vrai. D'où mon profond mépris, en tant que clerc, du social.«<sup>11</sup> Bendas Rationalismus ist antisozialer Natur, und nichts könnte ihm ferner liegen als das Eingeständnis des Diderotschen *philosophe*, er beklage nicht, daß er in diese Welt verbannt sei, auch fühle er sich nicht, wenn weltliche Dinge ihn beschäftigten, wie in Feindesland. Das Reich des *clerc*, des »prêtre de l'esprit«, ist nicht von dieser Welt, sein Rationalismus hat nicht nur etwas Antisoziales, sondern auch etwas Antihumanes an sich. Bendas Streitschrift, die einen Schlüsselbegriff der intellektuellen Auseinandersetzungen im zwanzigsten Jahrhundert prägte – neu prägte, denn an die *clerisy* der Carlyle und Coleridge erinnerte sich anscheinend niemand mehr – ist unfranzösisch, ja antifranzösisch.

Unfranzösisch ist Bendas Reaktion auf den von ihm angeprangerten Verrat der Intellektuellen, ihr seit dem Beginn des neunzehnten Jahrhunderts zunehmendes soziales und politisches Engagement, auch noch aus einem anderen Grund. Curtius' Behauptung, in Deutschland empfinde man intellektuelle Krisen als vital bedrohlich und revolutioniere dennoch nur die Geistesformen, während die Franzosen eher zu Änderungen des politischen Systems und der Sozialstruktur neigten, findet in den Reaktionsweisen eine Bestätigung, mit denen die deutsche und die französische Intelligenz auf die Lebensverlegenheit und Standortunsicherheit antworten, die auch eine Folge des Ersten Weltkrieges waren. Zugespitzt ließe sich formulieren, daß die Deutschen auf diese Krise mit einer Soziologie des Geistes, die Franzosen mit einer Reorganisation der Geistesarbeiter reagieren. Im Zuge einer Renaissance des Saint-Simonismus wird in Frankreich der Versuch unternommen, die Intelligenz neu zu formieren. »Es kommt darauf an«, so heißt es in der Zeitschrift *Le Producteur*, die seit 1920 in Frankreich publiziert wird und den Namen der saint-simonistischen Publikation fortführt, die ein Jahrhundert zuvor erschien, »Es kommt darauf an, zu erkennen, daß alle Parteilehren und alle ›Standpunkts-Philosophien gänzlich unerheblich und wertlos sind.«<sup>12</sup> In Deutschland endet diese Einsicht in der Wissenssoziologie, in Frankreich in der Syndikalisierung der Wissensproduzenten. Im März 1920 führt die neue korporative Bewegung zur Gründung der CTI, der »Confédération des travailleurs intellectuels«, und so weit geht der Organisationsschwung dieser Bewegung, daß er auch vor dem Problem einer Organisation der Organisationsunwilligen nicht zurückschreckt und für die, wie es heißt, »esprits réputés ingroupables« eine eigene, schwache Form der Institutionalisierung in den »Compagnons de l'intelligence« findet. Raffinessen dieser Art mögen mit zu Curtius' Urteil beigetragen haben, die französische Bewegung der Geistesarbeiter sei nicht nur intellektuell, sondern auch intelligent.



Unfranzösisch ist Julien Bendas Schrift auch deswegen, weil sie sich einer Syndikalisierung der Geistesarbeiter entschieden widersetzt. Bendas *clerc* ist einsam, und er muß einsam sein, wenn er seine Mission erfüllen soll. Die Gemeinschaft des *clerc* ist rein spiritueller Natur. Durchgehend wird der a-soziale Charakter der Rationalität betont.

Auf der anderen Seite ist Bendas so unfranzösischer Traktat keineswegs pro-deutsch, auch wenn die im französischen Kontext überraschende Entgegensetzung von Geist und Politik eine solche Einschätzung nahelegt. Bendas *clerc* ist einsam, aber selbst als Eremit ist er Rationalist; er ist ein Cartesianer, der die Aufklärung nicht mitmacht. Die Attacken gegen Deutschland und den deutschen Geist sind in Bendas Traktat zentral; bricht doch im Deutschland der Freiheitskriege jener von Dichtern und Denkern verherrlichte Nationalismus aus, der schließlich zum Verrat der Intellektuellen führt; dringt doch in Form des von Benda lebenslang bekämpften Bergsonismus der deutsche Irrationalismus in die Zentren des französischen Bildungssystems ein.

Mit der Kernbehauptung, daß die Ideen ihr eigenes, von der Gesellschaft unabhängiges Leben haben, liest sich *La Trahison des clercs* wie ein Pamphlet gegen die Wissenssoziologie, und man mag nicht glauben, daß der Autor Mannheims Werk nicht gekannt hat. Bendas *clerc* zeichnet sich dadurch aus, daß er Menschen, Ideen und Gegenstände kontextfrei, d.h. ohne jeden Bezug auf Geschichte und Gesellschaft beurteilt. In der Gesellschaft hat der Intellektuelle sein Daseinsrecht verloren; er steht außerhalb, Unpopularität ist sein Markenzeichen: »Le vrai intellectuel est un solitaire.« Der »homme social« ist der geschworene Feind des wahren Intellektuellen, dessen Mission darin besteht, jene überzeitlichen Werte aufrechtzuerhalten, die der Menschheit Recht und Gerechtigkeit wiedergeben könnten. Der Soziologe und der *clerc* haben nichts miteinander gemein.

Vor allem aber ist Julien Benda, für den Descartes und Spinoza mit ihrer »culture toute latine« die bewunderten Vorbilder waren, ein glühender Anhänger der griechisch-römischen Zivilisation und ein Verfechter der Latinität. Auf der Landkarte Europas stand für ihn außerhalb Frankreichs, Italiens und Griechenlands geschrieben: Hic sunt leones. Diese Latinität ist es, die Julien Benda, der den Nationalismus verdammt, in seinem 1933 geschriebenen *Discours à la nation européenne* wie selbstverständlich zu der Forderung führt, die Sprache des vereinten Europa müsse das Französische sein. Im Jahr der nationalsozialistischen Macht-ergreifung war es nur zu verständlich, daß Benda an das neunzehnte Jahrhundert als an jene Epoche erinnerte, in der deutsche Autoren versuchten, dem Instinkt wider die Ratio zu seinem Recht zu verhelfen und das Unbewußte und Un-erklärliche der menschlichen Seele betonten. Demgegenüber bedeutete das Festhalten am Hegemonieanspruch der vernunftgeprägten französischen Sprache

und Frankreichs, der »nation qui raisonne«, den Versuch, das Überleben der Vernunft zu sichern.

In Julien Bendas Haltung offenbart sich ein eigentümlich zwiespältiges Verhältnis zur Rationalität: Im Binnenmilieu der französischen Kultur wird Rationalität im Sinne eines aufklärerischen Cartesianismus auf den individuellen, den weltabgewandten Denker bezogen und als antisoziale Attitüde verklärt; dazu gehört auch, daß Benda – wiederum gegen jede französische Tradition – dem weltabgeschiedenen *universitaire*, dem Gelehrten, vor dem weltgewandten Literaten, dem *homme de lettres*, den Vorzug gibt. In den kulturellen Außenbeziehungen dagegen erscheint Rationalität als grundlegender Wesenszug der lateinischen Nationen, insonderheit Frankreichs, demgegenüber die Irrationalismen der germanischen Völker, insonderheit Deutschlands, um so greller hervorstechen.

Daß Julien Benda weder in der *Trahison des clercs* noch später, nach dem Erscheinen von *Ideologie und Utopie*, Mannheim in anderen Werken je erwähnt – in der Einleitung zur Neuausgabe der *Trahison* von 1946 wirkt diese Nichtkenntnisnahme besonders auffallend – hat wohl triviale Gründe: Mannheim blieb in Frankreich weitgehend unbekannt. Dennoch ist dieser Sachverhalt symptomatisch. Daß es auch in Deutschland die Tradition eines der Aufklärung verpflichteten Denkens gibt, wird von der französischen Intelligenz in der Regel nicht zur Kenntnis genommen. Akzeptiert man eine deutsche Rationalität und eine Fähigkeit der Deutschen zum methodischen Denken – wie man es nach 1870/71, wenn auch widerstrebend, tat – so liegt darin eher die Ausnahme.

In diesem Zusammenhang ist die späte, dann freilich von einigen Autoren um so entschiedener betriebene Rezeption Max Webers in Frankreich aufschlußreich. Vom bekannten Paradox der wechselseitigen Nichtkenntnisnahme Max Webers und Durkheims war bereits die Rede; es gab freilich im Umkreis der *Année sociologique* – dafür sprechen meines Erachtens eine Reihe von Indizien – eine Gruppe von Weber-Anhängern, die sich zu Lebzeiten Durkheims nicht artikulieren konnten, weil ihr Patron darauf bedacht war, die Soziologie im Universitätssystem als französische Disziplin zu stabilisieren. Als Marcel Mauss später davon sprach, niemand habe den Intentionen der »école française de sociologie« näher gestanden als der allzu früh verstorbene Max Weber, da begründete er den Rekurs auf Weber in gleicher Weise, wie dies später Raymond Aron tun sollte, als er ausgerechnet in seiner Antrittsvorlesung am Collège de France seine Aversion gegen Durkheim und seine Wahlverwandschaft mit Max Weber betonte. Mauss wie Aron beklagten einen traditionellen Rationalitätsüberschwang der französischen Wissenskultur, der sich in der Durkheimschen Soziologie noch gesteigert hatte: dadurch war diese unfähig geworden, die tiefreichenden Irrationalismen des 20. Jahrhunderts, die in Kommunismus und Nationalsozialismus, in Kriegen und Genoziden ihren Ausdruck fanden, vorauszusehen. Weitreichendere Er-

kenntnismöglichkeiten lieferte die Soziologie eines deutschen Denkers, dessen eigene Wissenskultur ihn davor bewahrte, die Rationalisierungsleistung der Moderne zu überschätzen.

\*

Für die Wissenskultur der deutschen Kulturwissenschaften, insbesondere der Soziologie, ist es bezeichnend, daß ihre Traditionskerne heute nur noch in Mischformen vorhanden sind: Die Vernichtung und Vertreibung von Wissenschaftlern und Wissenschaften hat zu einer Vermengung deutscher und vor allem amerikanischer Wissenstraditionen geführt, die nationaltypische Ausfilterungen kaum mehr gestattet. Im Hinblick auf eine Gegenwart, in der die Internationalisierung, d.h. vor allem die Anglisierung aller Disziplinen rapide zunimmt, ist eine solche Feststellung undramatisch. Daraus folgt aber nicht, daß die historische Vergewisserung nationaltypischer Wissensbestände und die Rekonstruktion der Beziehung zwischen unterschiedlichen Wissenskulturen nur ein antiquarisches Interesse beanspruchen können. So wird beispielsweise die aus deutscher Sicht skandalöse Apathie der Franzosen gegenüber ökologischen Katastrophen verständlicher, wenn man daran erinnert, daß die französische Wissenskultur von der Tradition einer wissenschafts- und technikgläubigen Aufklärung – den »sciences, arts et métiers« der großen Encyclopédie – geprägt wird, während für die deutsche Geistesbewegung des 18. und 19. Jahrhunderts eine philosophische und eine literarische Wissenschaftsskepsis kennzeichnend ist.

Die Beziehungen zwischen französischer und deutscher Wissenskultur werden – auch dies sollte die Gegenüberstellung von Karl Mannheims und Julien Bendas Intellektuellensoziologie zeigen – von einer eigenartigen Komplementarität beherrscht: der deutsche Geist bildet ein Reservoir von Irrationalität und Rationalitätskritik, dessen sich die Franzosen bedienen, um sich entweder ihrer eigenen rationalen, cartesianischen Traditionen zu versichern oder aber, gestützt auf deutsche Quellen, die Grenzen der Rationalität um so nachdrücklicher zu betonen. Man kann in diesem Zusammenhang von *Kontrastierungs-* und *Imitationsstrategien* sprechen – nach dem Zweiten Weltkrieg haben die letzteren eindeutig die Oberhand gewonnen. Im französischen Binnenkontext ist dafür nicht zuletzt der Versuch von Intellektuellen – zu denen sowohl *universitaires* wie *hommes de lettres* zählen – verantwortlich, durch eine gegen etablierte Ideen wie Institutionen gerichtete Kritik der herkömmlichen Wissenskultur ein eigenes Profil zu gewinnen. Jean-Paul Sartre wie Michel Foucault gehören zu den Virtuosen einer solchen Strategie, als deren Manifest man ein Buch mit dem bezeichnenden Titel *L'Archéologie du savoir* bezeichnen kann. Hier sind neue Orthodoxien entstanden, die – wie Foucaults Wahl ins Collège de France zeigte – von der traditionellen französischen Wissenskultur immer noch absorbiert werden.

Diese von mir so genannte *Imitierungsstrategie* hat auch außerhalb Frankreichs eine starke Wirkung gehabt.

In Allan Blooms Buch *The Closing of the American Mind*, das ich für eine miserable Diagnose, seines Erfolges wegen aber für ein überaus bezeichnendes Symptom halte, wird der verheerende Einfluß beklagt, den Nietzsche, Freud, Max Weber und Heidegger auf die amerikanische Wissenskultur ausübten – ein Einfluß, der sich als die deutsche Irrationalisierung des amerikanischen Naturrechtsglaubens beschreiben läßt. Der Emigrant Leo Strauss, Blooms Lehrer in Chicago, hatte 1953 in seinem Buch *Natural Right and History* bereits ähnlich argumentiert. Dreißig Jahre später aber ist für die amerikanischen Intellektuellen, vor allem die Geisteswissenschaftler, der angeblich so typisch deutsche Irrationalismus ein Irrationalismus aus zweiter, aus französischer Hand, vermittelt von geistigen Vorbildern in Paris, wo, wie Bloom sarkastisch anmerkt, seit der Befreiung von der deutschen Besatzung die De- und Rekonstruktion Heideggers und Nietzsches zum wichtigsten *métier* der *hommes de lettres* geworden war.

Für die gegenwärtigen Beziehungen zwischen deutscher und französischer Wissenskultur ist in meinen Augen bezeichnend, daß eine aus deutschen Quellen gespeiste französische Vernunftkritik eine spürbare Wirksamkeit auf die deutsche – die bundesrepublikanische – Linkselite ausübt. Die Renaissance – wird man bald sagen müssen: die Rehabilitierung? – Heideggers und Carl Schmitts ist nicht auf eine konservative Verschwörung zurückzuführen, sondern hat ihren Grund auch in der interessierten, um nicht zu sagen wohlwollenden Spätrezeption durch einen Teil der linken Intelligenz, die auf dem Umweg über Frankreich Autoren zu schätzen lernt, die sie im deutschen Binnenklima in intellektueller Quarantäne belassen hätte. Natürlich sind andere Gründe für diese Irrationalisierung verantwortlich als der neue französische Enthusiasmus für die alte, konservative deutsche Abneigung gegen Aufklärung, Kritik und Vernunftglauben. Die neudeutsche, linke Vernunftskepsis bezieht aus der französischen Wissenskultur Umweglegitimation. Bei Wittgenstein heißt es einmal, von Zeit zu Zeit müsse man gewisse Worte aus dem Verkehr ziehen, sie gleichsam zum Waschen geben, damit sie gereinigt in die Sprache zurückkehren könnten. Wie es scheint, wird jetzt das französische Dictionnaire zu Hilfe genommen, um Wendungen zu benutzen, die man aus dem deutschen Wörterbuch verschwunden glaubte.

Auch zum Verständnis solcher Verkehren ist ein Blick in die Geschichte der Beziehungen zwischen deutscher und französischer Wissenskultur hilfreich.

## Anmerkungen

- 1 Curtius, Ernst Robert: *Der Syndikalismus der Geistesarbeiter in Frankreich*, Bonn 1921, S. 7
- 2 Mannheim, Karl: Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen, in: *Verhandlungen des Sechsten Deutschen Soziologentages* [1928], Tübingen 1929, S. 38
- 3 Ebd., S. 83
- 4 Mannheim, Karl: Zur Problematik der Soziologie in Deutschland [1929], in: *Der Streit um die Wissenssoziologie*, 2. Band, Frankfurt a.M. 1982, S. 427
- 5 Ebd., S. 428
- 6 Mannheim, Karl: *Ideologie und Utopie* [1929], Frankfurt a.M. <sup>7</sup>1985, S. 135
- 7 Ebd., S. 138
- 8 Ebd., S. 140
- 9 Diderot, Denis: Art. »Philosoph«, in: Diderot, *Enzyklopädie. Philosophische und politische Texte aus der »Encyclopédie«*, München 1969, S. 344
- 10 Ebd., S. 343, 345
- 11 Benda, Julien: *La Jeunesse d'un clerc*, Paris <sup>7</sup>1936, S. 195
- 12 Curtius, E.R.: *Der Syndikalismus der Geistesarbeiter in Frankreich*, a.a.O., S. 18